

Yo no soy ésa: representación y desidentificación en el testimonio de una prostituta (Santiago de Chile, 1908)*

Representation and disidentification in the testimony of a prostitute
(Santiago de Chile, 1908)

Antonieta Vera Gajardo

Universidad Academia de Humanismo Cristiano/Universidad de Chile
antonietavera@u.uchile.cl

Chiara Sáez Baeza
Universidad de Chile
chiara.saez.baeza@uchile.cl

Recibido el 1 de septiembre de 2018

Aceptado el 3 de marzo de 2019

BIBLID [1134-6396(2021)28:1; 203-229]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v28i1.7891>

RESUMEN

Desde un enfoque en la teoría política feminista, el presente texto desarrolla un análisis en torno a la lucha de un sujeto popular femenino por el poder de la (auto)representación a comienzos del siglo xx. Concretamente, a partir de la denuncia —conservada en el Archivo Nacional Histórico de Chile— de María Espinoza a su exproxeneta, identificamos y analizamos la treta y la desidentificación como “estrategias parias” (Varikas, 2007). Focalizándonos en el potencial hermenéutico de estas estrategias políticas paradójicas, desarrollamos una lectura a contrapelo del testimonio de esta prostituta con el objeto de presentar ciertas marcas de la historicidad del género que aporten a construir genealogías críticas de la femineidad legítima.

Palabras clave: Historicidad del género. Prostitutas. Mujeres populares. Feminismo. Desidentificación. Treta.

* El presente artículo es producto del proyecto Fondecyt N.º 1161532 *Hacia una sociología de la cultura popular ausente. Corporalidad, representación y mediatización de “lo popular reprimido” y “lo popular no representado” en Santiago de Chile (1810-1925)*, financiado por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT). La investigadora responsable del proyecto es Chiara Sáez y sus co-investigadores son Christian Spencer y quien escribe.

ABSTRACT

From the feminist political theory, the present work develops an analysis around the struggle of a popular feminine subject for the power of (self)representation at the beginning of the 20th century. In particular, from the complaint —kept in the National Historical Archive of Chile— of María Espinoza against her ex-pimp, we identify and analyze the ploy and the disidentification as “outcast strategies” (Varikas, 2007). Focusing on the hermeneutic potential of these paradoxical political strategies, we develop a reading in contravention of this prostitute’s testimony in order to analyze certain marks of the gender historicity that contribute to construct critical genealogies of the legitimate femininity.

Key words: Gender historicity. Prostitutes. Popular women. Feminism. Disidentification. Ploy.

SUMARIO

1.—Presentación. 2.—Estrategias parias: reflexiones feministas. 3.—“Contra-naturas”, “Mal necesario”, “Frutos envenenados del capitalismo”, “Víctimas de hombres mal intencionados”: representaciones de la prostituta en Chile a comienzos del siglo xx. 4.—Yo no soy ésa: en torno al caso de María Espinoza Cabezas. 5.—Conclusiones. 6.—Referencias bibliográficas.

1.—Presentación

En el presente artículo, nuestro interés es problematizar desde un enfoque feminista el testimonio de una prostituta conservado desde 1908 en el Fondo Judicial Criminal del Archivo Nacional Histórico de Chile. En el primer apartado, presentaremos los conceptos claves del enfoque utilizado. Así, entenderemos las tretas (Ludmer, 1985) y la desidentificación (Varikas, 2005) como estrategias parias (Varikas, 2007) en el marco de la política moderna de la representación. En un segundo momento, presentaremos ciertos antecedentes históricos de comienzos del siglo xx en Chile con un doble objetivo: por un lado, contextualizar la vida de las mujeres populares en general. Por otro lado, al indagar en las investigaciones que han trabajado particularmente sobre la prostitución en esta época, nos proponemos identificar las representaciones hegemónicas de la prostituta en relación a las cuales examinaremos posteriormente la treta y la desidentificación como estrategias parias. En el siguiente apartado y a partir de un modelo analítico basado en una lectura a contrapelo del archivo (Varikas, 2005; Brangier y Morong, 2016), propondremos la figura enunciativa *yo no soy ésa* como clave analítica de las tretas y tentativas de desidentificación en los testimonios de María Espinoza y sus compañeras. La tesis que conducirá el análisis es que tales estrategias parias, no sólo develan los fracasos y límites de la construcción meritocrática de la igualdad, sino que constituyen un insumo teórico-político para pensar genealogías críticas del sujeto político “Nosotras, las mujeres” (Dorlin, 2005: 88) en Chile. Finalmente, desarrollaremos algunas conclusiones en torno a la norma de la femineidad que el análisis de este caso permite develar.

2.—*Estrategias parias: reflexiones feministas*

Visitar la modernidad desde sus fracasos, sostiene Varikas (2006), no es sólo una cuestión de orden ético, sino que también de interés teórico. Estudiar las “marginalidades” para “acceder al centro” de la política, constituye para la autora un desvío teórico esclarecedor de los procesos de marginalización de la política moderna y de las instituciones emblemáticas del progreso y la democracia. En ese marco, Varikas (2006, 2007) propone la figura del “paria moderno” como una metáfora de las formas de exclusión política que emergen a partir de la construcción de la diferencia como inferioridad y de la igualdad como privilegio. A partir de esa existencia paradójica, los nacidos “del mal lado del universal” (Varikas, 2007: 59)¹ se han visto impelidos a desarrollar una serie de estrategias parias (Varikas, 2007) cuyos efectos políticos también pueden ser paradójicos.

Una de las disputas clave a partir de las cuales podemos problematizar el carácter paradójico de estas “estrategias parias” remite a la lucha por la representación. Nos referimos no solo al poder de identificar, nombrar, definir, marcar y clasificar a los humanos (Hall, 2010), sino también a cómo este poder redundante de manera directa en la legitimación de instituciones, prácticas y sistemas de valores en nuestras sociedades (Varikas, 2005).

Refiriéndose a este problema, Butler señala que la teoría feminista ha asumido “cierta identidad, entendida mediante la categoría de ‘las mujeres’, que constituiría el sujeto para el cual procura representación política” (2007: 45-46). Representación significa aquí tanto “el procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos” como “la función normativa de un lenguaje que (...) muestra lo que considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres” (2007: 46). La paradoja consiste en que “la representación se extiende únicamente a lo que puede reconocerse como un sujeto” (2007: 46). En el caso que nos convoca: la representación se extiende a lo que puede reconocerse como “mujer”. Para Butler, la solución a esta paradoja representacional (que crea de manera normativa al mismo sujeto que se propone emancipar) no es rechazar la política de la representación: éste es, sin duda, el campo actual del poder. La cuestión pasa más bien por elaborar una crítica de las categorías de identidad que nuestra estructura política produce. Así, entendiendo que las comunidades políticas imaginadas bajo una categoría unificadora (“mujer” u otra) siempre fallan al intentar establecer la unidad que el significante parece prometer, las prácticas de desidentificación con las normas reguladoras que materializan la diferencia sexual pueden ayudar a reconceptualizar “cuáles son los cuerpos que importan y qué cuerpos habrán de surgir aún” (Butler, 2002: 21).

1. De aquí en adelante, todas las traducciones del francés al español son de nuestra responsabilidad.

Las estrategias parias que emanan de estas disputas representacionales, portarían entonces un carácter paradójal que ha sido tematizado de maneras diversas por autores afines a los estudios culturales y/o feministas a partir de conceptos como ciudadanía paradójal (Scott, 2012), esencialismo estratégico (Spivak, 1998, 2013), contraestrategias (Hall, 2010), estrategias de inversión (Varikas, 2007), imitación colonial (Bhabha, 2007), máscaras (Fanon, 1952; Rivière, 1929), tácticas (De Certeau, 2007), etc. En este marco y desde un enfoque teórico feminista, nos interesa detenernos en dos nociones: las “tretas del débil” de Ludmer (1985) y la desidentificación de Varikas (2005).

Ludmer se propuso analizar una subjetividad paradigmática para las mujeres latinoamericanas: la de la poeta y dramaturga de la Nueva España del siglo XVII, Sor Juana Inés de la Cruz. Específicamente, su “Respuesta a Sor Filotea”, escrita en 1691². Uno de los ejes del análisis de Ludmer se focaliza en una escena en la que Sor Juana describe su propia pulsión epistemo-filica infantil al contar que, para aprender a leer, engañó a la maestra y guardó silencio ante la madre: “su primer encuentro con lo escrito se condensa (...) en *no decir que sabe* (...) El silencio constituye su espacio de resistencia ante el poder de los otros” (1985: 49-50). Ludmer agrega:

Saber y decir, demuestra Juana, constituyen campos enfrentados para una mujer; toda simultaneidad de esas dos acciones acarrea resistencia y castigo. En este doble gesto se combinan la aceptación de su lugar subalterno (cerrar el pico las mujeres) y de su treta: no decir pero saber, o decir que no sabe y saber, o decir lo contrario de lo que sabe. Esta treta del débil, que aquí separa el campo del decir (la ley del otro) del campo del saber (mi ley) combina, como todas las tácticas de resistencia, sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro, con antagonismo y enfrentamiento, retiro de colaboración (Ludmer, 1985: 48-52).

Por otra parte, nuestro interés en la desidentificación como estrategia paria (Varikas, 2005) radica en su pertinencia con la problemática del archivo: su relación con el tiempo, la memoria, el olvido (Derrida, 1997) y, por consiguiente, con la necesidad de una lectura a contrapelo (Brangier y Morong, 2016).

2. Ludmer nos recuerda que “Sor Filotea” fue el pseudónimo utilizado por el obispo de Puebla para escribir a Sor Juana. El obispo había publicado anteriormente un texto polémico de Sor Juana bajo el título de “Carta Atenagórica” en el cual ella se permitió interpretar y criticar un sermón de Antonio de Vieira a propósito de “las finezas de Cristo”. Si bien “Sor Filotea” comenzaba por elogiar el texto, terminaba afirmando de manera categórica que era necesario que sor Juana retomara las lecturas religiosas y abandonase las lecturas profanas. En su “Respuesta”, Sor Juana presentó sus argumentos contra la interpretación de la sentencia de San Pablo según la cual era necesario hacer callar a las mujeres en la Iglesia.

El foco desde el cual Varikas (2005) piensa en la desidentificación, es la historicidad del género. Según la autora, las huellas del sufrimiento del pasado ponen en movimiento un *doble mecanismo de desidentificación*. Por una parte, se

[...] inflige un desmentido al pensamiento de la identidad que aleja la conciencia de la experiencia y reintroduce en el conocimiento su momento sensorial irreducible, es decir, su dependencia de la experiencia de los seres humanos de carne y hueso (Varikas, 2005: 81).

En esa línea, el valor cognitivo de la desidentificación remite a esos momentos intuitivos, cotidianos o banales de la experiencia del mundo no totalmente sometidos a los mecanismos de control y puestos en relación con estructuras históricas mayores.

Por otra parte, la desidentificación “pone en movimiento la correspondencia entre pasado y presente (...) activa el momento utópico de la rememoración” (Varikas, 2005: 82)³. De lo anterior se evidencia que el potencial estratégico de la desidentificación no radica en afirmar lo que somos sino lo que no somos, lo que no queremos o no podemos ser, testimoniando el fracaso de la categoría unificadora “mujer” y, con ello, “la expulsión de sujetos femeninos de la historia y del concepto” (Varikas, 2005: 87).

3.—“*Contra-naturas*”, “*Mal necesario*”, “*Frutos envenenados del capitalismo*”, “*Victimas de hombres mal intencionados*”: representaciones de la prostituta en Chile a comienzos del siglo xx

Tal como han señalado diversos autores, la época que va entre fines del siglo xix y comienzos del siglo xx en América Latina en general y en Chile en particular, corresponde a un periodo fuertemente marcado por la influencia del socialdarwinismo tanto a partir de la proliferación de discursos que articularon decisivamente la ciencia, la raza, el género y la nación, como de políticas públicas concretas (higienistas, eugenésicas y puericulturales) (Graham, 1990; Leys Stepan, 1991; Lavrín, 1995; Veneros, 1995; Illanes, 2007; Folchi, 2007; Vera, 2016; Sánchez, 2009).

Estas prácticas discursivas tendrán efectos concretos sobre las vidas de las mujeres en general y de las mujeres populares en particular. Efectivamente, tal como

3. Señalando como ejemplo el caso de Sojourner Truth, Varikas afirma que aun puesta en duda la exactitud de las fuentes, en el relato emerge “el amargo sacrificio de la diversidad cualitativa de la experiencia” (2005: 82). Ya que “cualquiera que sea el idioma en el cual su pregunta: ‘¿acaso no soy una mujer?’ (*Ain’t I a Woman?*) haya sido formulada, ésta proporciona una de esas ‘imágenes dialécticas’, arrancadas al continuum del tiempo (...) si todavía puede hoy ser citada (...) es porque encierra en substancia la cuestión no resuelta, siempre problemática, de la liberación del sujeto femenino de la homogeneidad del concepto” (2005: 86).

es posible identificar en los debates en torno a la mortalidad infantil, el sufragio, la educación o los proyectos de asimilación de la diferencia racial vía mestizaje, las mujeres concentrarán gran parte de las ansiedades de los discursos estatales, médicos e intelectuales de la época (Veneros, 1995; Zárate, 2001; Araya, 2006; Vera, 2016). Uno de los tópicos discursivos que expresó esta ansiedad nacional, aludió a la ecuación valórica que vinculó el “pudor civilizado” a las buenas madres de la República (Menard y Pavez, 2007; Vera, 2016). El pudor, el encanto, la sensibilidad maternal y la misión civilizadora serán cualidades de la femineidad reivindicadas (por hombres de Estado, intelectuales, feministas de clase media, obreras y católicas) como “naturalmente” constitutivas de un patrimonio moral del cual dependerían la educación de buenos y nuevos ciudadanos, la regeneración de la política, el futuro y el progreso de la patria (Lavrín, 1995; Vera, 2016).

La vida de las mujeres populares atentaba justamente contra el ideal siempre tambaleante de la femineidad púdica, delicada, maternal y civilizatoria. En términos generales, las investigaciones permiten señalar que las mujeres populares de este periodo se desempeñaron fundamentalmente en los oficios de lavanderas, costureras, cocineras, sirvientas domésticas y obreras en fábricas textiles, de alimentos y cueros. Las condiciones de vida de estas mujeres fueron marcadas por las grandes migraciones del campo a la ciudad, las consecuentes transformaciones de la vivienda, la violencia, la estigmatización de sus prácticas⁴ y su asociación al delito⁵. Todas estas problemáticas revelan la incorporación segregada de estas mujeres a la modernidad emergente (Urriola, 1999; Zárate, 1995; Brito, 1995; Salazar y Pinto, 2002; Hutchison, 2014; Gálvez, 2014).

Se trataba, así, de mujeres que vendían alimentos en la vía pública, organizaban fiestas y chinganas, ofrecían comida, alcohol y sexo a vagabundos, peones y gañanes. Entre estas mujeres populares, uno de los sujetos paradigmáticos fue la prostituta: cuerpo venéreo por excelencia, cuya inestabilidad sexual pondría en riesgo (y paradójicamente también permitiría) el orden familiar y nacional.

4. Brito (1995) se refiere especialmente a las chinganas, una forma de subsistencia y recreación de la sociabilidad popular que fue concebida como un grave problema social por las autoridades que, desde mediados del siglo XIX, se consagrarán a su persecución y eliminación.

5. Urriola (1999) hace notar que, en los casos de mujeres que fueron acusadas de hurto en Santiago entre 1900 y 1925, la mayoría se declaraba inocente y alegaba ser acusada luego de negarse a las proposiciones sexuales de sus empleadores varones. En otros casos, el hurto fue considerado por ellas un ajuste de cuentas después de malos tratos o despidos sin pago del salario debido. Por su parte, a partir de un análisis de la prensa de comienzos del siglo XX, Rivera (2004) llama la atención sobre el desfase entre el bajo porcentaje de mujeres encarceladas entre 1900 y 1930 (según los censos) y la gran importancia que adquieren en la prensa los hechos criminales cuando su autora es una mujer. En *El Mercurio* y la revista *Corre Vuela*, fueron sobre todo los delitos de aborto y abandono de hogar los que sobresalieron. Finalmente, en su estudio sobre la prisión en Chile entre 1870 y 1920, Fernández (2003) también identifica este imaginario sexuado de la criminalidad que juzgó como especialmente reprobables los delitos de prostitución, infanticidio y abandono de hijos.

Tal como otros sujetos populares “reprimidos” o “no representados” (Sunkel, 1985) de la época, la prostituta fue hablada en tercera persona por una serie de actores políticos. Entre ellos, nos interesa examinar las representaciones de la prostituta en los discursos de médicos y políticos, por una parte, y del movimiento obrero y feminista por otra.

Intentar cuantificar el número de mujeres que se dedicó a la prostitución en esta época, es difícil considerando la transitoriedad del oficio⁶, el subregistro y una serie de imprecisiones o errores metodológicos en las fuentes estadísticas disponibles (Góngora, 1999; Hutchison, 2014). En cuanto a la motivación que llevó a las mujeres populares a ejercer la prostitución, los investigadores sugieren fundamentalmente la angustia económica y el engaño de terceros, pero también las posibilidades de libertad que permitía el oficio frente a la rígida moral sexual de la época (Góngora, 1999; Urriola, 1999; Ayala, 2012; Gálvez, 2014; Hutchison, 2014; Ayala, 2015; Gálvez, 2017).

En los discursos de médicos y políticos la prostituta emerge como figura racializada y enclavada de manera reiterativa, a partir de las ansiedades nacionales ya descritas y vinculada fundamentalmente a dos “venenos raciales”⁷ (Leys Stepan, 1991): el alcohol y las enfermedades venéreas. Tal como señala Góngora (1999), desde 1890 en adelante proliferan en Santiago los burdeles, lupanares, “café chinos”⁸ y “casas de remolienda”⁹. Indagando en el discurso de las elites¹⁰ sobre la prostitución en Santiago entre 1813 y 1931, el autor señala que en el marco de la “lucha anti-venérea” desencadenada a partir de la expansión de los prostíbulos, las elites identificarán a la prostituta como la principal responsable de “las enfermedades vergonzosas” (1999: 65) y, por lo mismo, “el más grande de los peligros que invaden la República” (1999: 111)¹¹.

6. Góngora (1999) señala que hacia 1890 existían tres tipos de prostitutas en Chile: las asiladas (inscritas en el registro municipal y que vivían en el burdel), las aisladas (inscritas que desarrollaban el oficio de forma independiente) y las clandestinas (no inscritas que ejercían el oficio de manera ocasional o permanente y que generalmente buscaban a sus clientes en las calles). Si bien la prostitución asilada fue medianamente estable, la prostitución aislada y clandestina se ejercían de manera transitoria y/o paralela a oficios como el de lavandera o sirvienta.

7. Según las teorías raciales de la época, en la base de la degeneración racial latinoamericana, estarían los *venenos raciales* como el alcohol, el tabaco, las pestes y las enfermedades venéreas. Estos constituirán el eje de acciones sociales, pedagógicas y médicas que en gran medida tendrán por objeto a las mujeres populares y a las prostitutas en particular (Leys Stepan, 1991; Lavrín, 1995; Vera, 2016).

8. También “café asiáticos”: fueron llamados así por el origen nacional de sus administradores. Su funcionamiento era similar al de una casa de citas (Gálvez, 2014).

9. En esta época, el verbo “remoler” hacía alusión a una serie de diversiones: bailar, escuchar música, beber, comer y, eventualmente, pasar la noche con una mujer.

10. El autor conceptualiza a las elites de manera amplia, refiriéndose a grupos políticos, militares, eclesiásticos, económicos e intelectuales que detentaron jerarquía e influencia social a través de canales políticos o medios de comunicación.

11. A comienzos del siglo xx, la plataforma de esta lucha será la Liga Chilena de Higiene

Así, las prostitutas aparecen como “degeneradas” y “contra-naturas” (Prunes en Góngora, 1999); “asesinas del decoro”, “ignorantes, perezosas, engañadas y alucinadas”, “seres repugnantes”, “sin derecho a tener derechos”, “germen vivo de infección” (Maira, 1887); “vanidosas”, “obsesionadas por el lujo”, “depravadas”, “viciosas” o víctimas de algún tipo de “deficiencia mental” (Góngora, 1999). (Góngora 1999, 151-152) También fueron vinculadas al desorden público en tanto “ladronas”, “aposentadoras de ladrones”, “vagabundas”, “alcohólicas” y “tahúres” (Zárate, 1995: 115). Tal “condición delictiva” estaría directamente relacionada con sus faltas al pudor (Zárate, 1995; Góngora, 1999; Urriola, 1999; Durán, 2009; Luque, 2011)¹².

Paradójicamente, algunos de los más feroces adversarios de la prostitución, como el médico higienista Octavio Maira, también sostuvieron que la prostitución era “un mal necesario”¹³ que de ser prohibido totalmente “perturbaría a la sociedad entera” (1887: 10). Así, y a pesar de su estigmatización, la prostituta “cumplía una función social en la coyuntura del espacio urbano (...) bajo el principio de la libre empresa y al alero de la burocracia estatal” (Gálvez, 2017: 395-396). Góngora agrega que la representación del “mal necesario” se sostenía en el imaginario según el cual el “natural” e “incontrolable apetito masculino” (1999: 223) pondría en peligro la “honestidad” y “decencia” de “las mujeres privadas” (1999: 222).

Social, la cual se proponía “luchar por dar libertad a la patria y al Hogar chileno de sus más terribles enemigos: las enfermedades de trascendencia social, la esclavitud blanca y el alcoholismo” (en Góngora 1999: 247).

12. Góngora se detiene en el primer tomo del *Anuario Estadístico de la República de Chile*, el cual reunió una serie de datos sobre el funcionamiento de la Casa de Corrección de Mujeres entre 1852 y 1860. El documento señalaba que en el caso de las mujeres que delinquían, “la falta de pudor es el principio y origen de la criminalidad y de ésta fluyen sus diversas culpas” (en Góngora 1999: 114).

13. Esta representación emerge fundamentalmente hacia fines del siglo XIX (intensificándose a comienzos del siglo XX) a partir del debate entre “abolicionistas” y “reglamentaristas”. Los primeros representarían las posiciones más conservadoras —ligadas a la Iglesia Católica— que abogaron por la prohibición total de los prostíbulos y de la prostitución. Los segundos se resignarían ante este “mal necesario” pero enfatizarán la necesidad de su reglamentación para controlar sus efectos más perniciosos (Góngora, 1999). En relación a este debate, Gálvez (2014) recuerda que, si bien en Chile la prostitución no fue prohibida hasta 1925, ésta fue normada en 1896 a partir de la Reglamentación de Casas de Tolerancia. La autora sostiene que tanto la ley de 1925 como el código sanitario de 1931 (que prohibía la prostitución asilada) y las ordenanzas administrativas posteriores de 1934 y 1943, fracasaron rotundamente en eliminar y controlar la prostitución en Chile. Finalmente, en relación a la reglamentación, es importante destacar que ésta no necesariamente fue algo beneficioso para las prostitutas. No solo porque tanto el cuidado médico como el inventario de sus pertenencias o la libertad para ejercer en el burdel que se prefiriese fueron “letra muerta” (Góngora, 1999; Gálvez, 2014), sino que también porque la reglamentación oficializó “la imagen tan común de ‘mujer maldita’ (...) Una vez inscrita [a la meretriz] le resultaría difícil —por no decir imposible— recuperar su identidad digna, borrar su deshonra, su mancha o su estigma (...) [se trataba de] una especie de muerte civil” (Góngora, 1999: 225).

El autor afirma: “a costa de las ramerías se protegía la normalidad de los lugares reservados a la familia y tenidos por venerables” (1999: 222).

La representación de la prostituta como cuerpo inmoral y contaminación venérea no coincide exactamente con los imaginarios de aquellos movimientos contestatarios que se atribuyeron la representación del mundo popular y de las mujeres. Sin embargo, participando de las utopías del progreso y la razón iluminista, tanto el movimiento obrero como el feminista legitimaron su accionar político a partir de un discurso civilizatorio que comulgó en gran medida con las retóricas higienistas.

Hutchison (2014) señala que si bien las mujeres populares de esta época desempeñaron un rol esencial para la expansión de la industria en el país, en general se les trató como una fuerza laboral secundaria ya que la percepción social generalizada fue que los salarios de las mujeres solo contribuían y no sustentaban a las familias de la clase obrera. Junto con ello, la salida de las mujeres trabajadoras desde la seguridad del espacio doméstico al amenazante espacio público, las sometió a un fuerte escrutinio público.

A través del estudio de la prensa obrera de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, Hutchison (1995, 1998) problematizará la representación de la mujer popular en general y de la prostituta en particular. La autora sostiene que la creciente participación laboral femenina a comienzos del siglo XX trastornó los discursos de la política obrera, “concebida como actividad esencialmente masculina” (1995: 125). Amenazando los roles tradicionales de género (ya afectados por los efectos castradores de la explotación capitalista), “la mujer obrera” fue nombrada en la prensa como “hija del pueblo” y representada como víctima de hombres capitalistas, quienes ya no podían manipular a los obreros sindicalizados. Asimismo, la representación más persistente de la fábrica fue la de un espacio amenazante para la salud física y sobre todo moral de la mujer obrera: “se pensaba que la dominación sexual, inherente a la relación jefe hombre-empleadas mujeres, se debía evitar sacando a las mujeres de ese contexto” (1995: 129). En resumen, el estatuto de las mujeres como obreras era considerado indeseable y transitorio, reforzándose en cambio su representación como hijas, madres y esposas de obreros.

Hutchison (1998) sostiene, además, que el hecho de vender el trabajo fuera del hogar acercó a las mujeres populares al imaginario de la prostitución. En este sentido, afirma la autora, es posible identificar una cierta continuidad entre la visión de las elites y los ideales patriarcales del movimiento obrero. Sin embargo, en este último caso, no solo se trataba de la ansiedad ante la pérdida de los derechos masculinos en relación al control de la sexualidad de “sus mujeres” sino que también, a través de su representación como víctima de empresarios abusadores, la prostituta cumplirá la función de símbolo de la lucha de clases:

A diferencia de otras publicaciones periodísticas, que retrataban a las mujeres de la clase trabajadora como naturalmente frívolas e inclinadas a desviaciones

sexuales, los periodistas laborales argumentaron que el inexorable volcamiento hacia la prostitución comenzó cuando el capitalismo destruyó por primera vez a los trabajadores hombres —a través de enfermedades, accidentes del trabajo y represión— dejando a las mujeres abandonadas a su suerte, tanto económica como sexualmente (Hutchison, 1998: 137)¹⁴.

La prostituta, “fruto envenenado del árbol capitalista” (1998: 133) o “hija del dolor y de la tristeza” (1998: 136), queda así ubicada en medio de la disputa entre dos patriarcados. En efecto, según la autora, reforzando el argumento de la explotación femenina como un sub-producto de la industrialización que las haría presas fáciles de la prostitución y apelando por tanto a la necesidad de protección y manutención de estas mujeres, el paradigma de la victimización femenina fue funcional a la revirilización de los padres de familia de la clase trabajadora. Este uso estratégico de la figura de la prostituta en el discurso obrero se evidencia, según Hutchison, en la falta de representatividad de otras mujeres populares que desbordan tanto la categoría “trabajadora” como el espacio de la fábrica:

[...] el evidente divorcio en la prensa laboral entre la prostitución como una forma de explotación económica y de dominación masculina, quizás se ilustra mejor en la falta de atención hacia el abuso sexual femenino en ámbitos distintos al sector manufacturero —como servicios domésticos, comercio y esfera doméstica—. Este descuido no solo da fe de la limitada definición de ‘mujer trabajadora’ que imperó en el movimiento laboral, sino que también de una lectura selectiva sobre qué tipos de riesgos sexuales eran más amenazantes para los hombres de la clase trabajadora y sus familias (Hutchison, 1998: 141-142).

Finalmente, en cuanto a la representación de la prostituta en el discurso de las feministas de la época, será la norma de la femineidad la que definirá en gran medida la problemática. En trabajos anteriores, Vera (2013, 2016) ha indagado en torno a lo que denominó “el discurso de la superioridad moral de la mujer” (2016: 212): una retórica de la femineidad legítima en Chile según la cual existiría un conjunto de cualidades “propiamente femeninas” que vendrían a humanizar, renovar y limpiar el espacio público y la política. Este discurso emergería a partir de la proliferación de debates públicos en torno al género, la raza y la nación, a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Tal como lo demuestra el trabajo de archivo, el discurso feminista de la superioridad moral de las mujeres no constituye una mera mimesis de la jerarquía de género en la medida en que el argumento avanza desde la naturaleza a la política. Sin embargo, también es cierto que la defensa del encanto natural, la virtud, la misión social, moral o apostólica, la sensibilidad

14. De aquí en adelante, todas las traducciones del inglés al español son de nuestra responsabilidad.

maternal de la mujer, fueron insumos retóricos de un argumento civilizatorio bastante consensuado entre las feministas católicas, obreras, liberales e ilustradas de la época (Hutchison, 1992, 1995; Lavrín, 1995; Maza, 1995, 1998; Vera, 2013, 2016).

La infalibilidad del argumento radicaba en la lectura de las feministas de un tiempo histórico marcado por el traspaso del poder discursivo de la Iglesia a la ciencia, las retóricas nacionalistas y las agendas higienistas y puericulturales del continente. Allí, las feministas apostaron a definir cómo la especificidad femenina podría aportar a la regeneración nacional. Sin embargo, el carácter políticamente problemático del argumento radica en la apelación a la idea de una naturaleza moral que no se repartiría de manera equitativa entre todas las mujeres, sino que constituiría el privilegio de ciertas mujeres (en términos de clase, capital cultural, orientación sexual y pigmentación de piel), habilitadas para encarnar la “buena femineidad nacional”. Esta normatividad género-clase-raza produjo la representación de “la mala femineidad nacional” como su doble no sólo opuesto, sino que también abyecto (Vera, 2016).

A nivel global, gran parte de las feministas de la época sostuvieron una postura abolicionista en relación a la prostitución, cuestión que evidentemente obstaculizaba la consideración de las mujeres que ejercían este oficio como interlocutoras válidas, eligiendo representarlas en cambio como “esclavas blancas” (Gálvez, 2017). Parecía existir entre las feministas una dificultad para “aceptar que algunas mujeres, resistiendo su ‘virtuosa naturaleza femenina’, prefirieran trabajar en la prostitución” (Gálvez, 2017: 112). Esta posibilidad era políticamente problemática para las feministas abolicionistas

[...] ya que las colocaba en un escenario donde habrían de reconocer que no todas las mujeres eran seres morales por naturaleza, infamando de esta forma su argumento fundamental para obtener determinados derechos políticos y ciudadanos. (Gálvez, 2017: 112)

En el caso de Chile, las feministas católicas de elite y las feministas liberales de clase media compartieron las agendas higienistas y puericulturales defendiendo, por ejemplo, la necesidad de certificados médicos prenupciales, el tratamiento obligatorio de las enfermedades venéreas, la erradicación del alcoholismo y la pornografía, todo con el fin de proteger a las madres populares y sus hijos de hombres alcohólicos, abandonadores, egoístas y portadores de enfermedades venéreas (Lavrín, 1995). Es en este marco que la prostituta será concebida fundamentalmente como una “víctima” de la pobreza y de “hombres mal intencionados” (maridos, padres o patrones): “es casi siempre la mujer la que sostiene la familia (...) Los hombres todo lo gastan en ellos mismos” (Adela Edwards en Maza, 1995:171).

Si bien el auge de las sociedades mutualistas femeninas y del feminismo a comienzos del siglo xx abrirá un punto de conflicto en torno a la jerarquía de

género en el movimiento obrero¹⁵, Hutchison afirma que las feministas obreras se sintieron en general presionadas a tranquilizar a sus compañeros y a elegir “la unidad de clase” (1992:36). Analizando la prensa feminista obrera de la época¹⁶ la autora sostendrá que, intentando armonizar las demandas en favor de las mujeres y la demostración de lealtad a la lucha de clases, gran parte del feminismo obrero coincidió en que el objetivo a largo plazo era devolver a las mujeres a su “lugar natural” en tanto protectoras del espacio doméstico¹⁷. Junto con ello, la representación de los riesgos que implicaban la fábrica y los patrones para la “virtud femenina” de las obreras no distaba mucho de lo ya descrito en relación a la prensa obrera no feminista (Hutchison, 1998)¹⁸. Específicamente en relación a la representación de la prostituta, Hutchison señala:

[...] a pesar del manifiesto feminismo de estas periodistas, en sus escritos el comercio sexual de mujeres aparece solamente como una preocupación secundaria. Las trabajadoras feministas no estaban interesadas en defender a las prostitutas de la clase trabajadora, sino más bien en acentuar la superioridad de las mujeres trabajadoras virtuosas en comparación (Hutchison, 1998: 139).

4.—*Yo no soy ésa: en torno al caso de María Espinoza Cabezas*¹⁹

Frente a las representaciones hegemónicas de la prostituta en los discursos ya consignados, el archivo se presenta como una alternativa teórico-metodológica. Para aproximarnos a este material, Brangier y Morong (2016) plantean una “lectura a contrapelo” que implicaría trascender la información explícita o las palabras

15. Mujeres como Carmen Jeria (fundadora de *La Alborada*), “Yedra” o Juana Roldán problematizaron el alcoholismo y/o la violencia de sus “compañeros” explicitando la sospecha política en torno al supuesto según el cual la emancipación de las mujeres sería resultado automático del éxito de la lucha obrera (*La Alborada*, 1906 en Hutchison 1992).

16. *La Aurora Feminista* (Santiago, 1904), *La Alborada* (Valparaíso, 1905-1907) y *La Palanca* (Santiago, 1908).

17. En palabras de Esther Valdés (líder de la Asociación de Costureras, colaboradora de *La Alborada* y posteriormente, directora de *La Palanca*), la mujer obrera encontraría “satisfacciones más puras (...) en su noble misión de hija, esposa y madre (...) [así] los hombres (...) alcanzarían a ser efectivos protectores y sostenedores de sus familias” (en Hutchison 1992: 39).

18. Tanto Esther Valdés como Carmen Jeria contribuirán a reforzar el estereotipo victimizante de “la mujer popular” y defenderán estratégicamente el patrimonio de la “virtud femenina” en los debates en torno a las ocho horas de trabajo o la legislación municipal de 1906, que prohibía el trabajo de las mujeres en bares (Hutchison 1998: 139-140).

19. La transcripción de este archivo ha sido realizada por Marlene Vera, estudiante del Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina (Universidad de Chile) y tesista de este proyecto Fondecyt.

textuales y considerar las características contextuales, sociales y personales de los sujetos que se encuentran prestando declaración.

Por su parte, desde un enfoque metodológico feminista Varikas advierte que, frente a los riesgos de reproducir la normatividad de la categoría, la solución no es abandonar a las mujeres como objeto de conocimiento: ¿de qué otro modo “estudiar la historicidad de los mecanismos sociales que las constituyen en categoría naturalizada y otorgan a su subordinación un estatuto de evidencia?” (2005: 82). Así, si bien no es posible pensar sin identificar, definir y representar, la tarea de historizar el género consiste justamente en rastrear las huellas de los antagonismos tras una categoría, en “evocar la memoria de la humillación, la resistencia, el sufrimiento que han sido necesarios para que los conceptos de hombre, de mujer, de blanco, de extranjero, lleguen hasta nosotros en su llana evidencia descriptiva” (2005: 80).

Los expedientes judiciales criminales del Archivo Nacional Histórico de Chile presentan una serie de limitaciones para su estudio. Al carácter heterogéneo, discontinuo y muchas veces inconcluso de los documentos se suman la escasez de las fuentes y de las narraciones en primera persona, la mediación del escribano en el caso común de los/as analfabetos/as y el condicionamiento de la palabra en la medida en que el objeto es convencer a un juez de la propia inocencia (Brangier, 2012; Brangier y Morong, 2016). Sin embargo, siguiendo a Cornejo, tales testimonios portarían una “fianza sociocultural”

[...] aunque no digan algo verdadero o, mejor dicho, aunque digan algo que no se ajusta a lo realmente ocurrido, los referentes, participantes, circunstancias y la valoración que se hace de todo el conjunto sometido a juicio deben ser expresados de tal forma que al menos resulten plausibles para los jueces (Cornejo, 2007: 251).

Las escasas demandas de las prostitutas han quedado inscritas como voces que demandaron justicia en casos de injuria, corrupción de menores, transgresión a garantías individuales, agresión, robo u homicidio²⁰.

Considerando la rareza de estas voces en primera persona, es interesante consignar la demanda que Edelmira Barahona (inscrita como Hortencia Herrera en la Inspección Sanitaria) establecerá contra la Municipalidad de Santiago en 1909, en el contexto del sistemático acoso de las autoridades a la prostitución aislada:

Hace más ó menos un mes se me hizo saber que debía abandonar mi casa porque algunos vecinos se habían presentado á la Alcaldía manifestando que se cometían escándalos y desórdenes (...) la circunstancia de ser propietaria hace que mi derecho sea especialmente respetable; nadie á título alguno puede privarme

20. Ver en el Fondo Judicial Criminal de Santiago: caja 1031, expediente 38, año 1882; caja 997, expediente 22, año 1889; caja 2751, expediente 14, año 1909; caja 948, expediente 1, años 1908-1909.

del libre uso de mi propiedad. Vengo, pues, en deducir demanda en mérito de lo expuesto contra la Municipalidad de Santiago para que declare que debe dejarme libre en el uso de mi propiedad, sin que me impongan estorbo alguno (Archivo Nacional Histórico, Fondo Judicial Criminal de Santiago (=ANHFJCS), caja 2751, expediente 14, Fojas 3-4).

Tal como podemos apreciar aquí, la estrategia de la prostituta para habilitarse como sujeto político fue interpelar a la autoridad en tanto propietaria.

Sin embargo, considerando la extensión, el despliegue de recursos (excavaciones en busca de un cuerpo, informes médicos, búsqueda de certificados de inscripción sanitaria, bosquejos del prostíbulo) y la cantidad de prostitutas que declararon, la demanda de justicia en la que ahondaremos es la de María Perpetua Espinoza Cabezas, joven nacida el 12 de julio de 1891, quien concurre el 21 de enero de 1908 a denunciar por homicidio a Armando Olivares, dueño del prostíbulo ubicado en la calle Maipú n.º 15 de Santiago, en el que ella ejerció el oficio de prostituta durante casi todo el año 1907.

El caso de 558 fojas que incluye las indagaciones judiciales realizadas entre el 21 de enero de 1908 y el 4 de diciembre de 1909, ha sido trabajado por el historiador Ignacio Ayala (2012, 2015) en términos descriptivos (incluyendo pequeños fragmentos del vasto archivo) y analíticos. A partir de un análisis de redes sociales²¹ como acercamiento metodológico, el autor se propuso construir una “geografía de los bajos fondos” con el objeto de reconstruir los “escenarios de la sociabilidad marginal” y las “prácticas de supervivencia reñidas con la ética del trabajo que constituirían las formas de vida de ladrones de oficio, prostitutas y tahúres” (2015: 120-123). La tesis de Ayala es que a comienzos del siglo xx ocurrirá una ruptura del mundo popular entre el movimiento obrero moderno y el mundo marginal: los primeros deciden participar de la modernización a partir de la proletarización. Los otros, se sustraerían de estos procesos de disciplinamiento, reproduciendo la autonomía de sus formas de sociabilidad, entretenimiento y supervivencia a través del robo, el juego y la prostitución como “alternativas estratégicas” u “opción de vida” (2015: 116-117).

Partiendo de este trabajo, nos proponemos aportar al análisis de este caso desde un enfoque teórico feminista a partir del concepto de estrategias parias.

Revisemos con detención las primeras fojas del archivo en el que queda consignada la denuncia de Espinoza:

21. Focalizado en la cotidianeidad del prostíbulo (condiciones de alimentación y salud, características del ejercicio de la prostitución y castigos asociados) y en la reconstrucción de las redes sociales a él vinculadas (trata de blancas, cadena de propietarios de prostíbulos, circuito de las casas de tolerancia y trayectorias de las prostitutas).

El 25 de diciembre de 1906 salí de casa de mis padres y me reuní en la calle con Oscar Isaías N. (...) y después de beber muchas copas me embriagué sin saber más de mí. Cuando desperté a la mañana siguiente me impuse de que Oscar Isaías había abusado carnalmente de mí. Hasta entonces yo había permanecido doncella. Sin hacer cargo alguno a dicho individuo me retiré de la casa y temerosa de lo que pudiera ocurrirme en la de mis padres por haberme quedado afuera esa noche, resolví ir a casa de una señora amiga (...) Le referí a esta señora (...) lo que me había ocurrido, y ella me invitó a ir donde estaban sus hijas Luisa y Laura que también eran amigas mías, á la calle de Maipú, en una casa de remolienda, según me fijé. Cuando llegamos a dicha casa (...), la señora habló con el hombre y la mujer que hacen de dueños de casa (...) Solo al tiempo de retirarse dicha señora, tomo conocimiento de que me había vendido por la suma de cuarenta pesos, que se los pagó la mujer, por lo cual yo fui obligada a quedarme ahí. Esa misma noche fui entregada á un hombre (...) y aunque al cabo de pocos días enfermé de gonorrea, se me exigía entregarme en ese estado, lo que agrandó mi enfermedad, que me dura hasta hoy. Durante los once meses que permanecí en la casa mencionada, (pues me escapé de ella en el mes de noviembre último) he presenciado los hechos que paso a referir. Pocas noches después de mi llegada (...) llegó un soldado del ejército, joven, de regular estatura, delgado, que dijo iba á dormir con alguna mujer para remoler un rato, fue á acostarse con una niña Carmela N. y como la encontrara enferma salió al patio y pidió se le devolviera el dinero que había pagado. Con este motivo se produjo un altercado entre el soldado y el dueño de casa Armando Olivares, quien entró á su pieza, sacó un revolver y disparó un balazo al soldado (...) lo que le causó una muerte instantánea (...) Parte de esa misma noche y del día siguiente lo empleó Olivares abriendo un hoyo debajo de una escalera á la orilla de la acequia y al lado del escusado en el cual, como a las siete de la tarde, enterró el cadáver del soldado. La casa no se abrió para las visitas hasta el día siguiente. He visto llegar a muchas niñas que han sido vendidas á Olivares en la misma forma en que lo fui yo (...) Debo hacer presente que de esa casa no sale ninguna niña á la calle, para nada, ni se les permite retirarse cuando ellas quieren: todas son tratadas muy duramente, muchas veces privadas del alimento por causas insignificantes y se les obliga á dormir con los hombres aunque estén muy enfermas y también á sustraerle el dinero á los que llegan ebrios y á los que se quedan dormidos (...) Olivares es quien cura a las niñas de la casa que se enferman de males venéreos haciéndolas sufrir mucho; y el médico municipal que va tres veces por semana solo vé a las que están sanas, pues no les presenta a las demás (...) La denunciante no firma por no saber hacerlo (ANHFJCS, caja 948, expediente 1, Fojas, 1-5)²².

El extenso archivo contiene una serie de versiones confusas en torno al hecho denunciado por Espinoza en las que no nos es posible ahondar aquí. Nos interesa,

22. De aquí en adelante, todas las citas corresponden al mismo caso (caja 948, expediente 1), por lo que solo consignaremos archivo y fojas.

en cambio, identificar las estrategias parias en el testimonio de Espinoza y la veintena de prostitutas que declararon en el caso. Para leer a contrapelo este testimonio, proponemos la figura enunciativa *yo no soy ésa*.

El gesto político inicial de este testimonio es la toma de la palabra pública en sí misma, entendiendo que para las mujeres de comienzos del siglo xx en Chile esta posibilidad estaba reservada fundamentalmente a las civilizadoras: maestras, asistentes sociales, feministas ilustradas de clase media o dirigentas sociales que debieron demostrar merecer ser invitadas a la mesa de los iguales (Lavrín, 1995; Illanes, 2007; Vera, 2016). Es en ese contexto que María Espinoza, una joven popular de 17 años, despojada de las dos condiciones de la palabra legítima (saber leer y escribir), anteriormente presa “por reclamos de su madre porque no quería irse a su casa” (ANHFJCS, Foja 5), costurera y prostituta²³, toma la decisión de denunciar al hombre que durante casi un año tomó decisiones cotidianas y vitales sobre su cuerpo. En esta línea, un primer movimiento de desidentificación en la línea de la figura enunciativa *yo no soy ésa*, remite a la figura de “la víctima” en nombre de la cual sería necesario hablar, imagen que —como hemos señalado— constituyó un recurso de alto rendimiento político tanto para el movimiento feminista como para el movimiento obrero de la época.

Una segunda tentativa de desidentificación alude a representaciones como “la criminal”, “la contra-natura” o “la enferma”, imágenes de los discursos médicos y políticos de la época que hicieron de la prostituta una figura hipervisible. Así, *yo no soy ladrona y yo no transmito enfermedades venéreas por desidia*, constituirían el entre líneas a partir del cual Espinoza defenderá su derecho a lo no-idéntico, a la dignidad de una visibilidad que refleje la propia singularidad: no todo está dicho, lo que dicen de nosotras no es todo lo que existe.

Sin embargo, las estrategias de desidentificación coexisten con la vulnerabilidad. Los primeros antecedentes que Espinoza presenta para relatar su historia refieren a la violación que habría sufrido por Oscar Cerda en las fiestas de fin de año. En ese marco ella sostiene

Allí me hicieron mucho cariño y me dieron de beber principalmente licores fuertes entre el nombrado, un hermano y una cuñada suyos (...) no sé en qué momento me sentí completamente embriagada y me dormí sentada en una silla (...) como a las seis de la mañana (...) me encontré desnuda en una cama acostada con Oscar Cerda (...) y como hubiera notado yo que Cerda había abusado de mi persona desflorándome, pues hasta esa fecha estaba virgen, empecé a llorar. (ANHFJCS, Foja 128).

23. El 2 de febrero de 1907 Espinoza se había matriculado con el nombre de Blanca Maldonado en el registro de mujeres públicas y es con ese nombre que, el 13 de marzo de 1908 (casi dos meses después de iniciado el juicio), ingresará al nuevo prostíbulo “El sol y la luna” (ANHFJCS, Fojas 282, 330 y 536). Ayala (2012) agrega que, durante noviembre de 1908, Espinoza también ejercerá la prostitución en la casa de Isolina Matus y durante octubre de 1909 en el lupanar de María Pardo.

Careado con ella durante el juicio, Cerda no solo negó los hechos, sino que aseguró no conocer a Espinoza (ANHFJCS, Fojas 189 y 198). Este testimonio será corroborado por Domitila Gómez (la mujer de Cerda) y Sara Gómez (cuñada de Cerda y hermana de Domitila) (ANHFJCS, Fojas 206, 211 y 526).

No son pocos los autores que han identificado cierta especificidad latinoamericana de corte católico en los códigos de honor y vergüenza que producirían modelos de masculinidad y femineidad que dependen de la identificación del honor familiar con la pureza sexual femenina (Stevens, 1974; Fuller, 1995; Radcliffe y Westwood, 1999; Vuola, 2000; Althaus-Reid, 2005). Sin datos concluyentes, pero atendiendo a los discursos ya consignados en torno a la femineidad legítima de la época, no sería arriesgado especular que ya fuese por razones asociadas a las condiciones de pobreza (hacinamiento, incesto, abandono infantil, etc.) u otras, cuando las jóvenes populares perdían la “honra”, la “virtud” o el “pudor”, perdían con ello uno de sus escasos patrimonios. En esta línea, es importante atender al vínculo entre “la pérdida de la honra” y la prostitución como oficio. Tal como sostiene Góngora, los caminos que conducían a la prostitución se vinculaban de una u otra manera a la asociación entre iniciación sexual y vulnerabilidad: la “primera caída” (1999: 177)²⁴.

En el caso que nos compete, Ayala sostiene que las motivaciones de Espinoza fueron diversas:

[...] en primer lugar, el temor por el castigo que esperaba recibir en caso de regresar a su casa; a ello puede sumarse la vergüenza por la violación de que habría sido víctima por parte de Oscar Cerda. Estos sentimientos de temor y vergüenza habrían actuado como precondition para verse víctima del engaño de Clodomira Valdés, quien, tras ofrecerle una pretendida ayuda, terminará vendiéndola por cuarenta pesos. (Ayala, 2012: 2).

Hacia el final del juicio en diciembre de 1909, el juez establecerá —a la luz de los antecedentes recaudados en esos dos años— que María Espinoza había estado presa por “no haber querido irse con su madre”²⁵, que había sido desflorada a los

24. Ya fuese por “ingenuidad, amor, cuando no simplemente por la fuerza, a veces un embarazo” (Góngora, 1999: 177). El autor sostiene que si bien estas fueron vías que desembocaban en el enrolamiento en el comercio sexual, desde fines del siglo XIX la vía más utilizada fue el “tráfico de blancas”: “muchachas ignorantes e inexpertas eran seducidas, engañadas, por mujeres dueñas de prostíbulos o proxenetas de ambos sexos (‘alcahuetas’ se llamaba a las traficantes femeninas), ofreciéndoles buen empleo (...) Otras veces, simplemente las secuestraban o ellas mismas aceptaban el enganche voluntariamente. Cualquiera que fuese la situación, el resultado era que se las intercambiaba (vendía) de ciudad en ciudad o (...) de una casa de tolerancia a otra. El éxito del negocio (...) dependía en buena medida de la renovación de las ramerías” (1999:177).

25. Sobre el padre de María casi no se hace mención a lo largo del juicio. Solo se señala que éste nunca la buscó ni reclamó por ella a Olivares, “dejando que su hija siguiera en esa carrera de perdición” (ANHFJCS, Foja 549).

quince años, que según testigos ya ejercía la prostitución clandestina antes de su llegada al prostíbulo de Olivares y que, habiendo llegado a éste no siendo

[...] mujer virgen ni de buen vivir (...), no puede aceptarse aquello que dice la Espinoza que la vendió la ciega Clodomira Valdés en cuarenta pesos a la mujer de Olivares, hecho sobre el cual no existe prueba alguna sino el dicho de la Espinoza. (ANHFJCS, Fojas 547 y 548).

Tales antecedentes no desmienten, sino que confirman la relación entre “la honra” sexual de una mujer y su habilitación como sujeto legítimo. En efecto, haya sido o no violada, Espinoza identificó claramente cómo la pérdida de “la honra” la despojó de humanidad: es este acontecimiento el que definió la transformación de su cuerpo en “carne” a la venta²⁶ y la vida de semi-esclavitud, hambre, enfermedad y maltratos físicos que le esperaba.

Así, más allá de los sentimientos individuales de temor y vergüenza señalados por Ayala (2012), desde un enfoque teórico feminista es posible sostener que, en el contexto sociocultural analizado, la “honra” constituyó el patrimonio enclasadado y racializado de la femineidad que habilitó a las mujeres como seres humanos (Vera, 2016). En esta línea, una posible lectura a contrapelo de la descripción que Espinoza realiza en torno a su cotidianidad antes y después del ingreso al prostíbulo, podría ser la siguiente: *yo pude haber sido una mujer, pero me transformé en esta humanidad dudosa*. La prostitución no solo constituía una “muerte civil” sino que también el acceso para siempre obliterado a la femineidad legítima y al patrimonio social que le era acordado. Así, en el relato de esta vivencia singular de desposesión, queda trazada la configuración social de una época.

Sin embargo, frente a la deshumanización, tanto la complicidad como la declaración de autonomía pueden ser leídas como estrategias de desidentificación. Desde esa lectura a contrapelo podemos interpretar, por ejemplo, el testimonio de Carmen Luisa Fernández:

La Elvira, la Sofia y yo éramos muy amigas, siempre estábamos juntas y frecuentemente nos insubordinábamos siendo á las que más vigilaban Olivares, su mujer y la Marchant. Atribuyo á estas circunstancias el hecho de que Olivares nos encerrara ante de disparar contra el soldado. Permanecemos encerradas el resto de la noche (ANHFJCS, Foja 65).

Ya fuese como desobediencia colectiva, colaboración eventual o amistad, la complicidad entre prostitutas desplaza los límites de la sumisión, haciendo emerger una voluntad humana.

26. Refiriéndose a las tres casas de prostitución que arrendaba, Olivares comenta: “las asiladas que tengo en las tres casas las cambio continuamente llevando dos o tres para allá y otras tantas para acuyá (...) así conviene al negocio. Pero si hay mucha demanda de carne humana en Miraflores, llevo muchachas para abastecer esa demanda...” (ANHFJCS, Fojas 15-16).

También es interesante leer desde esta clave la forma en la que varias de las prostitutas explicaron sus motivaciones para iniciarse en el oficio, moverse o —como Espinoza (ANHFJCS, Foja 2)— fugarse. Así, por ejemplo, el testimonio de Blanca Pérez nos permite reconocer grados relativos de maniobra al interior del oficio:

Después de estar en varias casas de prostitución de primera y segunda orden, caí enferma al hospital de San Borja y ahí conocí a Elvira Carrera, con quien me hice amiga y cuando fuimos dadas de alta, obedeciendo a consejos que nos diera otra enferma del hospital, Aurelia N., resolvimos asilarnos en la casa de prostitución de Armando Olivares (ANHFJCS, Foja 69).

Así también, Aída Escobar declara en relación a los motivos que la llevaron a la prostitución: “encontrándome sirviendo tuve deseos de vivir con más libertad y vestirme con más decencia, y creí que para conseguir esto lo mejor sería hacerme prostituta” (ANHFJCS, Foja 36). La mujer también señala su decisión de entrar y moverse dentro del oficio:

A mediados del presente mes (...) me trajo á la casa de calle Miraflores; este lo hizo porque yó se lo pedí. Debo que agregar principios de este mismo mes quise retirarme de la casa de Olivares e irme á otra (ANHFJCS, Foja 38).

Por su parte, Ema González Ayala “de veintiún años de edad, soltera, prostituta, y nunca presa” quien “juramentada en forma expuso: yo me vine el primero de enero a esta casa voluntariamente y lo he pasado relativamente bien” (ANHFJCS, Foja 26).

A través de este maniobrar conflictivamente entre norma y resistencia, las prostitutas habilitan su propia humanidad. Las decisiones de estas mujeres marcan así, un gesto que desmiente la representación de la víctima muda e impotente, una rebelión ante el aislamiento de quien es hablado en tercera persona, declarando así, su voluntad de vincularse al mundo.

Avanzando en esta línea de análisis, también es interesante calibrar el dato de la Boleta de Inscripción N.º 451 de Blanca Maldonado (alias de María Espinoza hacia 1908). Bajo el ítem “causas que la inducen para entrar en el ejercicio de la prostitución”, la boleta de Espinoza establece “no desear trabajar” (ANHFJCS, Foja 332). Al respecto y más allá del problema intrínseco de la mediación en el documento, Ayala sostiene

Una vez incorporada a las redes de prostitución en el Santiago de 1908, María Espinoza Cabezas habría escogido seguir en ese oficio “por no desear trabajar”, pero desarrollando estrategias de insubordinación respecto de los rufianes, susceptibles de construir más que una terrible sujeción a una realidad incontrolada, una opción de supervivencia con márgenes personales de elección y abandono (Ayala, 2012: 5).

Desde un enfoque teórico feminista, también es posible sugerir el uso estratégico de la figura de la víctima como “treta” (Ludmer, 1985). En efecto, entendiendo que en el Chile de la época las posibilidades de enunciación de las prostitutas quedaban en gran medida delimitadas entre la representación teratológica del cuerpo venéreo del discurso de médicos y políticos por un lado, y la imagen victimizante de los discursos de los movimientos obrero y feminista por el otro, es esta última representación la que eventualmente podría habilitar la enunciación de un “yo” audible. Tal como hemos señalado, la representación de “la víctima” dependió de manera clave de la curiosidad de la sociedad de esta época en torno a los motivos que habrían llevado a estas mujeres a ejercer la prostitución: las únicas respuestas audibles serían las que indicarían una fuerza ajena, por encima de la propia voluntad. Siguiendo a Ludmer (1985), es en este escenario de confrontación entre los campos del saber y el decir que proponemos pensar las posibilidades de la treta: *no decir pero saber, o decir que no se sabe y saber, o decir lo contrario de lo que se sabe*.

Desde una lectura a contrapelo, podemos sugerir que Espinoza *sabe* que la descripción de la violación, del engaño y venta de su cuerpo, de sus condiciones miserables de existencia, es lo único que puede habilitarla como un yo audible al momento de tomar la palabra pública. Por otro lado, *sabiendo* que la marca de la mancilla no se borra para una mujer como ella y *sabiendo* que como obrera también recibiría desprecio y sueldos de hambre, probablemente decidirá “no trabajar” (ANHFJCS, Foja 332). Entendiendo que esa decisión la habilita como sujeto, pero la deshabilita como víctima reconocible, Espinoza *sabe* que tal decisión es algo que no necesariamente es conveniente *decir* en su rol de denunciante de Olivares. Es también lo que parecen *saber* Elena Urquizar o Corina Lizama, quienes para incriminar a sus ex-proxenas (Manuel Yáñez, Manuel Guajardo o Armando Olivares) *dirán* que fueron vendidas, obligadas a estar con hombres o introducidas a la fuerza en el prostíbulo. Una vez avanzado el proceso, sin embargo, ambas admitirán que desde antes ya eran “prostitutas antiguas” (ANHFJCS, Fojas 138 y 158).

Finalmente, cabe sugerir un último movimiento estratégico en el testimonio de Espinoza que remite al carácter colectivo que fue tomando el relato a lo largo del juicio. Habiéndolo planificado conscientemente o no, la decisión de María de ir a juicio tuvo el efecto político de otorgarle nombres propios a una injusticia distinta a la del homicidio del soldado. Es esa decisión de un sujeto que disputa el poder de representar(se), la que convocará a una veintena de prostitutas a contar su historia en primera persona.

A lo largo del proceso, que durará dos años, no todas las prostitutas coincidirán en un relato unívoco del homicidio. Pero más allá de sus jerarquías internas²⁷, el

27. La prostituta Elvira Carrera y Manzanares señalaba sobre el prostíbulo de Olivares: “debo advertir que yo en esa casa fui considerada como de tercer orden porque las prostitutas se dividían en

relato que sí se repetirá incansablemente entre las llamadas a testificar, será el de la injusticia y el sufrimiento:

[...] “se nos obliga a dormir con los hombres aunque estemos enfermas. Cuando nos resistimos, se nos da de palos” (Juana Rosa Collín, ANHFJCS, Foja 7); “se nos tiene a todas secuestradas” (Luciana Alarcón, ANHFJCS, Foja 13); “Olivares y la Salazar nos maltratan constantemente de hechos y de palabras, hallándome yo actualmente con serias lastimaduras en las piernas como usted puede verlo” (Placedes Rubio, ANHFJCS, Foja 15); “se nos obliga a usar vestido corto y trenza para aparentar que somos chiquillas” (Rosalía Fernández, ANHFJCS, Foja 16); “me sería muy difícil aproximarme siquiera al número de veces que en los cinco años que estoy en esta casa he hurtado dinero y relojes a los hombres que conmigo se han quedado, relojes y dinero que pasaban a poder de Olivares sin recibir yo ni un centavo” (Ester Marchant, ANHFJCS, Foja 20); “la Rosa Amelia Salazar o Argomado como creo que es su verdadero apellido me pegó en la cara con un manojo de llaves (...) Aquí estoy contra mi voluntad pues Olivares me trajo por la fuerza” (Rosa Ramírez, ANHFJCS, Foja 22); “Olivares me castigó, azotándome con una huasca (...) por motivos de la pérdida de un reloj (...) Olivares nos obligaba a admitir hombres aun cuando estuviéramos enfermas y él nos curaba prohibiéndonos irnos al hospital” (Carmen Díaz y Román, ANHFJCS, Foja 26); “al cabo de mes y medio me enfermé de sífilis, enfermedad que tengo todavía (...) después se me obligaba a estar con ellos [hombres], lo que agravaba mi enfermedad” (Aída Escobar y González, ANHFJCS, Foja 37); “en una ocasión le robé un pañuelo de seda a un huaso y en otra treinta pesos a un caballero. Olivares me esperaba al lado de afuera de la pieza armado de un palo para castigarme si no hacía lo que me mandaba, pero como he dicho, me resistí casi siempre (...) me fugué de la casa de Olivares en la cual había permanecido cerca de un año encerrada sin que me permitieran salir a la puerta o asomarme a las ventanas. Nunca tuve en esa casa enfermedades venéreas, pero las demás niñas estaban podridas” (Elvira Carrera y Manzanares, ANHFJCS, Foja 61); “yendo por la Alameda, encontré a una mujer vieja y ciega de un ojo quien me habló diciéndome que le habían hecho encargo de una sirvienta en una casa muy buena (...) que resultó ser la de prostitución (...) alcancé a ver que a la vieja le dio la Rosa Amelia Salazar un billete de diez pesos. Luego me impuse de que me había vendido y que yo quedaba en calidad de prostituta (...) al poco tiempo me enfermé de incordios y así se me hacía quedarme con hombres a pesar de mis súplicas de que se me dejara tranquila para sanar” (Carmen Fernández y Vásquez, ANHFJCS, Fojas 62, 63 y 65); “las más enfermas eran curadas en la misma casa por Olivares, dejándose algunas veces más enfermas porque les metía los instru-

tres categorías, á saber: las de primera, que eran las más jóvenes y vestían faldas cortas, remolían en el salón reservado; las de segunda, mayores que las anteriores y de mediana hermosura, remolían en el salón que hay al frente del reservado, y las de tercera ocupábamos la casa que lleva por la calle el número once que tiene un salón sucio Y por todo techo un telón” (ANHFJCS, Foja 59).

mentos sin saber manejarlos y les aplicaba nitrato de plata y otros medicamentos con los cuales las quemaba²⁸ (...) En Agosto del año pasado Olivares me llevó a Valparaíso, diciéndome que íbamos a hacer un tocador, y me dejó vendida por ciento cincuenta pesos en casa de Hortensia Espinosa” (Blanca Pérez y Ponce, ANHFJCS, Fojas 70 y 71); “se llevaba al dispensario a las niñas que estaban inscritas que eran las menos, las más no lo estaban porque eran muy jóvenes, y el jefe de dicha oficina no las inscribía pero no evitaba que volvieran a la casa de Olivares” (Sofía Alvear y Aguilera, ANHFJCS, Foja 86).

Estos testimonios explicitan el vínculo estratégico entre pasado y presente. Constituyen relatos vibrantes de ese “resto” que no cabía en la femineidad legítima de la época, visibilizan la norma enclasadada y racializada de la femineidad, develan la hebra roja que señala que tanto ayer como hoy no todo cuerpo es susceptible de ser transformado en cosa: que la pregunta “¿y acaso no soy una mujer?” sigue irresuelta en pleno siglo XXI. Así, denunciando la promesa incumplida de la igualdad, estos testimonios nos obligan a reconceptualizar la modernidad.

El 4 de diciembre de 1909 se da lectura al cierre del proceso, absolviéndose de los cargos a Armando Olivares, Rosa Amelia Argomedo, Clodomira Valdés y Alfredo Aguilera. Entre las “tachas”²⁹ que se consideraron como antecedente para desestimar los testimonios de estas mujeres populares, el expediente consigna: “por ser personas vagabundas, de mala conducta notoria, sin ocupación honesta, sin bienes conocidos y vivir de la prostitución” (ANHFJCS, Foja 545).

28. El 24 de enero de 1908, a petición del juez del caso, don Neftalí Cruz Cañas, el Dr. Juan Rawena emitirá un informe en el que deja constancia de la condición médica de las prostitutas que trabajaban para Olivares: de las 16 prostitutas examinadas, 11 padecían alguna enfermedad venérea y 14 de ellas tenían además indicios de golpes, cortes o hematomas. Junto con ello, el Dr. Rawena confirmaba los tratamientos que por su cuenta impartía Olivares a las mujeres: “Creo oportuno y de algún interés dejar constancia en este informe de que en la pieza endonde practiqué el exámen, existe, además de la silla ginecológica a que me he referido, y que es de una construcción burda, asemejándose a las de la misma especie que usan los especialistas en enfermedades de señoras, aparatos e instrumentos como espéculos, pinzas, sondas, estiletes, desinfectantes, etc. Todo lo que se necesita para curaciones de enfermedades venéreas, como si se tratara de un dispensario para este objeto. Algunas asiladas me refirieron habían sido curadas por Armando Olivares y también por una prostituta que lo secundaba en estas operaciones. Este abuso, del cual le quiero llamar la atención de Ud.; se debe a la poca vigilancia del respectivo servicio municipal. Es fácil suponer el daño que unos inespertos pueden causar en los órganos genitales de las mujeres” (ANHFJCS, Fojas 42-43).

29. Hasta hoy en Chile, las tachas “constituyen el medio que la ley señala a las partes para que hagan valer en el juicio las inhabilidades que puedan afectar a uno o más testigos determinados presentados a declarar por la contraria” (<http://www.derecho-chile.cl/tachas-de-testigos/>, consultado el 20/08/2018).

5.—Conclusiones

Junto con la descripción de la cotidianeidad del prostíbulo de comienzos del siglo xx en Santiago de Chile y las redes sociales a él vinculadas (Ayala, 2015, 2012), lo que nos ha interesado en este trabajo es destacar el valor hermenéutico de esas marcas de la historicidad del género que desafían la amnesia de la categoría abstracta “mujer”: una categoría que lejos de constituir una evidencia, es siempre problemática.

Encarnaciones del “veneno racial” venéreo (Leys Stepan, 1991), las prostitutas de fines del siglo xix y comienzos del siglo xx en Chile fueron un sujeto popular altamente visible. Esto, evidentemente, estuvo lejos de condecirse con el acceso de estas mujeres a una ciudadanía política.

Otras voces que también han encarnado ese “resto” ilegítimo de la femineidad, como las feministas negras Hazel Carby o Audre Lorde, han reflexionado sobre el problema de la hipervisibilidad, advirtiendo que no sólo es necesario reparar la invisibilidad sino que también el daño producido

[...] por las diversas formas en las que la historia nos ha vuelto visibles, cuando se resolvió a visibilizarnos. La historia ha construido nuestra sexualidad y nuestra femineidad como anormales en relación a las cualidades a partir de las cuales las mujeres blancas fueron definidas en tanto objetos preciados del mundo occidental (Carby, 2008: 87).

Lorde enfatiza: “tememos la visibilidad, sin la cual sin embargo, no podemos vivir plenamente” (2008: 77).

Efectivamente, si el privilegio constituye algo así como una “no-experiencia” es porque, tal como sostiene Dorlin, éste implica no la invisibilidad sino que una cierta “transparencia social”:

[...] el no ostentar una ‘marca infamante’, cualquiera que esta sea: (color, velo, acento, apellido) (...) otorga el privilegio de ser socialmente interpelado como una persona más que como un individuo metonímico, constantemente reducido a un supuesto grupo, una entidad, alterizada, minorizada (Dorlin, 2009: 13).

Así, si bien las mujeres fueron parte de aquellos sujetos nacidos con la marca de “la diferencia”, también es cierto que —ayer como hoy— ni el patrimonio de la femineidad legítima ni la hipervisibilidad como estigma, se reparten de manera equitativa entre *todas* las mujeres.

En ese marco no elegido de relaciones de poder, la decisión y la palabra de María Espinoza constituyen un testimonio marcado por tretas y desidentificaciones, estrategias parias que a pesar de su carácter paradójico producen ese “milagro de lo nuevo” (Varikas, 2005: 85) inscrito en la palabra en primera persona. En efecto, la posibilidad de lo inédito se abre cuando un sujeto dice: *no, yo no soy ésa*. Es

ésta la posición enunciativa que inaugura la posibilidad de un porvenir para un sujeto que decide cómo y cuándo quiere ser visible o quién quiere ser entonces, una vez que ha dicho “no”.

Descrito el contexto sociocultural a partir del cual adquiere sentido la toma de la palabra pública por parte de las mujeres, sugerimos ciertas lecturas a contrapelo del archivo en el que se conserva el testimonio de María Espinoza. Señalamos algunos movimientos de desidentificación y treta en relación a las representaciones hegemónicas de la prostituta: “ladronas”, “degeneradas”, “enfermas”, “víctimas”.

A partir de esas estrategias, sostenemos que María desafió el poder dominante de nombrar, identificar y representar. En efecto, nombrando el sufrimiento y la injusticia en primera persona, Espinoza y la veintena de prostitutas que declararon en el juicio no sólo lograron mantener preso durante dos años a su (ex)proxeneta, sino que también marcar un rastro de la historicidad del género a partir del cual, más allá del asesinato en cuestión, se denuncia la norma enclasada y racializada de la femineidad en Chile.

Desde un enfoque feminista, estas genealogías son fundamentales para cuestionar la ideología del progreso que, como señala Varikas (2006, 2007), populariza el argumento del anacronismo para censurar la intención de atribuir a una época lo que pertenece a otra. Así, pueden ser excluidas por no pertinentes las preguntas que la exclusión histórica de sujetos como la prostituta María Espinoza plantean al universalismo: como si se tratara de la única forma de universalismo de la cual las épocas anteriores eran capaces. En esta línea, seguimos a Varikas (2006) y a Nicole Loraux (2005) en su “elogio del anacronismo”: “no podemos seguir ignorando que los criterios y las exigencias de igualdad fueron planteadas en el momento mismo del acontecimiento universalista” (Varikas, 2006: 88).

Son éstas las preguntas y las exigencias que continúan palpitando en el testimonio de María Espinoza. El “yo” de María poco tiene de la superioridad moral femenina que las civilizadoras presentaron estratégicamente como patrimonio para obtener derechos sociales y políticos. María no encarnó a un sujeto femenino heroico y unificado, acercándose más bien a la figura de una criatura extraña, un sujeto femenino “paria” cuya estrategia no es otra que “la re-memoración / re-invencción de historias” que reviven “posibilidades eliminadas (...) volviendo sobre lo que éstas tienen de significativo y de actual” (Varikas, 2005:87).

A partir de nuestro análisis de la treta y la desidentificación, propusimos la figura enunciativa del *yo no soy ésa* como lectura a contrapelo del Archivo Nacional. A través de este recurso, pretendemos haber reconocido el deseo de libertad y de autodefinición de esta prostituta de diecisiete años, su conciencia de lo que ya no era soportable y de “lo que no existe sino como falta” (Varikas, 1988:53). Con ello, nuestra intención fue aportar a construir genealogías críticas de la evidencia “mujer” que nos permitan abrir nuevas posibilidades de audición y visión para la relación pasado-presente.

6.—Referencias bibliográficas

- ALTHAUS-REID, Marcella (2005): *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellaterra.
- ARCHIVO NACIONAL HISTÓRICO, FONDO JUDICIAL CRIMINAL DE SANTIAGO (AN-HFJCS). “2.º Juzgado del Crimen de Santiago, contra Olivares, Armando y otros, por Homicidio y otros delitos”. Santiago, 1908-1909, Caja 948, Expediente 1, Folios 1-558.
- ARCHIVO NACIONAL HISTÓRICO, FONDO JUDICIAL CRIMINAL DE SANTIAGO (AN-HFJCS). “En lo principal demanda al otrosí una medida inmediata”, Caja 2751, Expediente 14, Folios 3-4.
- ARAYA, Claudia (2006): “La construcción de una imagen femenina a través del discurso médico ilustrado. Chile en el siglo XIX”. *Revista Historia* I, 39: 5-22.
- AYALA, Ignacio (2012): “Redes de prostitución y cotidianidad del lupanar. El oficio de prostituta desde el testimonio de María Espinoza Cabezas (Santiago de Chile, 1908)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63510>. Consultado el 20 de agosto de 2018.
- AYALA, Ignacio (2015): “Marginalidad social como ‘red de redes’. Ladrones, prostitutas y tahúres en Santiago y Valparaíso, 1900-1910”. En PALMA, Daniel (ed.): *Delincuentes, policías y justicias. América Latina, siglos XIX-XX*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- BHABHA, Homi (2007): *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. París, Payot.
- BRANGIER, Víctor (2012): “El problema de la administración de justicia ‘lega’ y ‘experta’ en Chile siglo XIX. El valor heurístico de los expedientes judiciales”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62756>. Consultado el 20/08/2008.
- BRANGIER, Víctor y MORONG, Germán (2016): “Desde la justicia al abordaje historiográfico: los expedientes judiciales-criminales decimonónicos del Archivo Nacional Histórico”. *História da Historiografia*, 21: 96-103.
- BRITO, Alejandra (1995): “Del rancho al conventillo. Transformaciones en la identidad popular femenina. Santiago de Chile, 1850-1920”. En GODOY, Lorena; HUTCHISON, Elizabeth; ROSEMBLATT, Karin y ZÁRATE, María Soledad (eds.): *Disciplina y desacato*. Santiago, Sur / Cedom.
- BUTLER, Judith (2002): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós.
- BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- CARBY, Hazel (2008): “Le féminisme noir et les frontières de la sororité”. En DORLIN, Elsa (ed.): *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. París, L'Harmattan.
- CORNEJO, Tomás (2007): “Testimonios y testigos: el problema de la fuente”. En CORNEJO, Tomás y GONZÁLEZ, Carolina (eds.): *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*. Santiago, Universidad Diego Portales.
- DE CERTEAU, Michel (2007): *La invención de lo cotidiano: Artes de Hacer*. México, Universidad Iberoamericana.
- DERRIDA, Jacques (1997): *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Editorial Trotta.
- DORLIN, Elsa (2005): “De l’usage épistémologique et politique des catégories de sexe et de race dans les études sur le genre”. *Cahiers du Genre*, 39: 85-107.
- DORLIN, Elsa (2009): “Introduction. Vers une épistémologie des résistances”. En *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*. París, PUF.
- DURÁN, Manuel (2009): “Medicalización y disciplinamiento. La construcción higienista del espacio femenino, 1850-1920”. *Nomadías*, 9: 123-139.
- FANON, Frantz (1952): *Peau noire, masques blancs*. París, Seuil.

- FERNÁNDEZ, Marcos (2003): *Prisión común, imaginario social e identidad. Chile 1870-1920*. Santiago, Editorial Andrés Bello.
- FOLCHI, Mauricio (2007): "La higiene, la salubridad pública y el problema de la vivienda popular en Santiago de Chile, 1843-1925". En LÓPEZ, Rosalva (ed.): *Perfiles habitacionales y condiciones ambientales: historia urbana de Latinoamérica, siglos XVII-XX*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
- FULLER, Norma (1995): "Acerca de la polaridad marianismo/machismo". En ARANGO, Gabriela; LEÓN, Magdalena y VIVEROS, Mara (eds.): *Lo Femenino y lo Masculino: Estudios Sociales sobre las Identidades de Género en América Latina*. Bogotá, Ediciones UniAndes.
- GÁLVEZ, Ana (2014): "Lupanares, burdeles y casas de tolerancia: tensiones entre las prácticas sociales y la reglamentación de la prostitución en Santiago de Chile: 1896-1940". *Revista Tiempo Histórico*, 8: 73-92.
- GÁLVEZ, Ana (2017): "La prostitución reglamentada en Latinoamérica en la época de la modernización. Los casos de Argentina, Uruguay y Chile entre 1874 y 1936". *Historia*, 1: 89-118.
- GÓNGORA, Álvaro (1999): *La prostitución en Santiago 1813-1931: la visión de las elites*. Santiago, Editorial Universitaria.
- GRAHAM, Richard (1990): *The idea of Race in Latin America 1870-1940*. Austin, University of Texas Press.
- HALL, Stuart (2010): *Sin garantías*. Colombia, Envión Editores.
- HUTCHISON, Elizabeth (1992): "El feminismo en el movimiento obrero chileno: la emancipación de la mujer en la prensa obrera feminista, 1905-1908". *Proposiciones*, 21: 32-44.
- HUTCHISON, Elizabeth (1995): "La defensa de las hijas del pueblo. Género y política obrera en Santiago a principios de siglo". En GODOY, Lorena; HUTCHISON, Elizabeth; ROSEMBLATT, Karin y ZÁRATE, María Soledad (eds.): *Disciplina y desacato: construcción de identidad en Chile, siglos XIX y XX*. Santiago, Sur/Cedem.
- HUTCHISON, Elizabeth (1998): "El fruto envenenado del árbol capitalista. Mujeres trabajadoras y la prostitución laboral en el Chile urbano, 1896-1925". *Journal of Women's History*, 9-4: 131-151.
- HUTCHISON, Elizabeth (2014): *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano 1900-1930*. Santiago, LOM.
- ILLANES, María Angélica (2007): *Cuerpo y sangre de la política La construcción histórica de las visitadoras sociales (1887-1940)*. Santiago, LOM.
- LAVRÍN, Asunción (1995): *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay 1890-1940*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- LEYS STEPAN, Nancy (1991): *The Hour of Eugenics : Race, Gender, and Nation in Latin America*. Nueva York, Cornell University Press.
- LORAUX, Nicole (2005): "Éloge de l'anachronisme en histoire". *Espaces Temps*, 87-88: 127-139.
- LORDE, Audre (2008): "Transformer le silence en paroles et en actes". En DORLIN, Elsa (ed.): *Black feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. París, L'Harmattan.
- LUDMER, Josefina (1985): "Tretas del débil". En GONZÁLEZ, Patricia y ORTEGA, Eliana (eds.): *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Río Piedras, Ediciones El Huracán.
- LUQUE, Daniela (2011): "Criminalidad, moral y trabajo femenino en Santiago 1900-1920". *XI Jornadas de estudiantes de Postgrado en Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y Educación*. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile.
- MAIRA, Octavio (1887): *La reglamentación de la prostitución desde el punto de vista de la higiene pública*. Santiago, Imprenta Nacional.
- MAZA, Erika (1995): "Catolicismo, anticlericalismo y la extensión del sufragio a la mujer en Chile". *Estudios Públicos*, 58: 137-197.
- MAZA, Erika (1998): "Liberales, radicales y la ciudadanía de la mujer en Chile (1872-1930)". *Estudios Públicos*, 69: 319-356.

- MENARD, André y PAVEZ, Jorge (2007): *Mapuches y anglicanos. Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*. Santiago, Editorial Ocho Libros.
- RADCLIFFE, Sarah y WESTWOOD, Sallie (1999): *Rehaciendo la nación : lugar, identidad y política en América Latina*. Quito, Abya-yala.
- RIVERA, Carla (2004): "Mujeres malas. La representación del delito femenino en la prensa de principios del siglo xx". *Historia Social y de las Mentalidades*, 1-2: 91-111.
- RIVIÈRE, Joan (1929): "Womanliness as a masquerade". *International Journal of Psychoanalysis*, 10: 303-313.
- SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio (2002): *Historia contemporánea de Chile IV. Hombría y feminidad*. Santiago, LOM.
- SÁNCHEZ, Marcelo (2009): "Tónicos y darwinismo social: imaginario de la salud en el Almanaque 18, 1920-1930". *Eä*, 2: 1-21.
- SCOTT, Joan (2012): *Las mujeres y los derechos del hombre : feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- SPIVAK, Gayatri (1998): "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius*, 3-6: 175-235.
- SPIVAK, Gayatri (2013): *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*. Buenos Aires, Paidós.
- STEVENS, Evelyn (1974): "El marianismo: la otra cara del machismo en América Latina." *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, 10-55: 17-24.
- SUNKEL, Guillermo (1985): *Razón y pasión en la prensa popular. Un estudio sobre la cultura popular, cultura de masas y cultura política*. Santiago, ILET.
- URRIOLA, Ivonne (1999): "Espacio, oficio y delitos femeninos: el sector popular de Santiago 1900-1925". *Historia*, 32: 443-483.
- VARIKAS, Eleni (1988): "L'approche biographique dans l'histoire des femmes". *Les Cahiers du GRIF*, 37-38: 41-56.
- VARIKAS, Eleni (2005): "Lo que no somos. Historicidad del género y estrategias de desidentificación". *Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP)*, 25: 77-88.
- VARIKAS, Eleni (2006): *Penser le sexe et le genre*. París, Stock.
- VARIKAS, Eleni (2007): *Les rebuts du monde*. París, Stock.
- VENEROS, Diana (1995): "Consideraciones médicas decimonónicas en torno a género, salud y educación". *Dimensión histórica de Chile*, 10 : 135-153.
- VERA, Antonieta (2013): *La supériorité morale des femmes au Chili: un discours civilisateur*. Tesis de Doctorado en Ciencia Política, Especialidad Estudios de Género, Université Paris VIII.
- VERA, Antonieta (2016): "La superioridad moral de la mujer: sobre la norma racializada de la femineidad en Chile". *Historia y Política*, 36: 211-240.
- VUOLA, Elina (2000): *La ética sexual y los límites de la praxis : conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- ZÁRATE, María Soledad (2001): "Enfermedades de mujeres: ginecología, médicos y presunciones de género. Chile, fines del siglo XIX". *Pensamiento Crítico. Revista electrónica de historia*, 1: 2-30.
- ZÁRATE, María Soledad (1995): "Mujeres viciosas, mujeres virtuosas. La mujer delincuente y la Casa Correccional de Santiago 1860-1900". En GODOY, Lorena; HUTCHISON, Elizabeth; Roseblatt, Karin y Zárate, María Soledad (eds.): *Disciplina y desacato*. Santiago, Sur/Cedem.